

Zur Ekklesiologie der Frühscholastik

Von Johannes Beumer S. J.

Es ist gewiß kein leichtes Unterfangen, die Ekklesiologie der Frühscholastik auch nur in etwa befriedigend darstellen zu wollen. Die Quellen sind uns ja für diese Periode der Theologie noch nicht genug erschlossen, als daß heute schon ein umfassender Überblick über das gesamte Material möglich wäre. Das wirkt sich für die Darstellung der Lehre von der Kirche vor allem deshalb nachteilig aus, weil die frühscholastischen Fragestellungen sich erst in einem Stadium der Entwicklung befinden, das eine restlose Sammlung der Einzelaussagen unentbehrlich macht. Andererseits wird der dogmatische Kirchentraktat nur schwerlich auf eine mindestens im Wesentlichen vollständige Darlegung seiner geschichtlichen Grundlagen verzichten können; denn mag auch die Frühscholastik an dogmengeschichtlicher Bedeutung hinter der Patristik und hinter der Hochscholastik zurückstehen, so trägt doch gerade diese Zwischenperiode der Theologie außerordentlich dazu bei, die Weiterbildung der patristischen und die Anbahnung der hochscholastischen Gedanken deutlich werden zu lassen. Das gilt für die Ekklesiologie in noch stärkerem Maße als für die anderen Teilgebiete der Dogmatik, da die Lehre von der Kirche auch später noch nicht zu einem endgültigen Abschluß gekommen ist und zur Erreichung dieses Zieles nicht an letzter Stelle die historische Durchforschung aller Zeitabschnitte herangezogen werden muß. Es ist also trotz der großen Lücken in der Überlieferung, wenigstens innerhalb des bisher veröffentlichten Materials, der Versuch zu wagen, die Entwicklungslinie der frühscholastischen Ekklesiologie den grundlegenden Zügen nachzuzeichnen.

Mit „Ekklesiologie“ ist hier die dogmatische Lehre von der Kirche gemeint, und zwar mit ihrem ganzen Inhalt, soweit er überhaupt von der Frühscholastik berührt worden ist. Bei der Darstellung soll die dogmatisch gewertete Aussage im Vordergrund stehen, gleichgültig, ob die benutzte Quelle sich zunächst als streng dogmatisch oder exegetisch, homiletisch, kanonistisch, apologetisch aus gibt.

Den Anfang der Frühscholastik, im Gegensatz zu der noch mehr patristisch ausgerichteten Vorscholastik, sieht man ziemlich allgemein bei Anselm von Canterbury. Nicht so einmütig wird der Endpunkt bestimmt. In dieser Arbeit soll Wilhelm von Auxerre nicht einbezogen werden, weil zum mindesten seine Ekklesiologie eher die Problemstellung der Hochscholastik verrät. Das zwölfte Jahrhundert stellt also ungefähr den Arbeitsraum dieser Untersuchung dar. Einzelne Fragen über die Datierung oder auch über die Echtheit der angezogenen Schriften würden leicht zu weit

führen und sind für den angestrebten Zweck entbehrlich und kommen deshalb seltener zur Sprache. Im übrigen sei auf die bekannten Nachschlagewerke hingewiesen, insbesondere auf die neueste Arbeit von A. M. Landgraf¹. Es ist auch wohl noch nicht angebracht, nach der Stellungnahme der Autoren in den ekklesiologischen Fragen eine Gruppierung nach Schulen und Abhängigkeitsverhältnissen zu versuchen; dieses an und für sich wichtige Anliegen der Dogmengeschichte verlangte einen weiteren Gesichtswinkel und einen umfassenderen Einteilungsgrund.

1. Literatur und Quellen

Aufschluß über die geschichtliche Seite der Ekklesiologie, auch für ihre frühscholastische Periode, hat die Schrift von M. Grabmann „Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk“ gebracht². Vorher war man auf die Dogmengeschichte des Mittelalters von J. Bach angewiesen³, die nur gelegentlich Bemerkungen über Anschauungen bot, die sich auf die Kirche bezogen, da das christologische Interesse vorherrschend war. Durch Grabmann ist die Richtung für die historische Arbeit in der Ekklesiologie herausgestellt, die im großen und ganzen bis heute entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Die Untersuchung von J. Ranft z. B. „Die Stellung der Kirche im dogmatischen System“⁴, um aus der neueren Literatur einen Beweis zu bringen, läßt das in ihrem geschichtlichen Teil, zumal für die Scholastik, deutlich erkennen. Eines ist aber auch nicht zu übersehen, daß in der Theologie von heute, namentlich nach dem Erscheinen der ekklesiologisch hochbedeutsamen Enzyklika „Mystici Corporis“, andere Probleme vordringlich geworden sind, die vor Jahrzehnten noch nicht in dieser Weise die Aufmerksamkeit beanspruchten, wie das der kirchlichen Gliedschaft oder das der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Außerdem müßten die homiletisch-exegetischen Werke aus der Zeit der Frühscholastik in größerem Umfange, als das bisher geschehen ist, herangezogen werden, wenn nicht der Zugang zu wertvollsten Erkenntnissen in der Ekklesiologie sehr erschwert werden soll.

Für einen Teil der Lehre von der Kirche haben wir in der großangelegten Monographie von E. Mersch „Le corps mystique du Christ“ eine gut einführende Übersicht über die theologischen Auseinandersetzungen und Auffassungen der gesamten Dogmengeschichte⁵. Die Lehre vom mystischen Herrenleib hat damit eine im Wesen vollständige Darstellung erfahren. Weil darin ohne Zweifel das Kernstück der Ekklesiologie zu suchen ist, wird auch auf manche einschlägigen Fragen eine befriedigende Antwort erteilt. Aber die Periode der Frühscholastik bildet in der Gesamtausführung

¹ Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948.

² Regensburg 1903. ³ I und II Wien 1873/1875. ⁴ Aschaffenburg 1927.

⁵ II Louvain 1933, 132—236.

des Werkes nur einen relativ unbedeutenden Ausschnitt, so daß die theologische und geschichtliche Eigenart ihrer Anschauung von der Kirche nicht genügend zur Geltung kommt.

Besondere Arbeiten über die fröhscholastische Ekklesiologie sind nur in geringer Zahl erschienen, und diese beschränken sich auf Einzelfragen. An erster Stelle sind die Aufsätze von A. M. Landgraf zu nennen, die sich durch die reichliche Benutzung ungedruckter Quellen auszeichnen: „Das sacramentum in voto in der Fröhscholastik“⁶, „Sünde und Trennung von der Kirche in der Fröhscholastik“⁷ und „Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert“⁸. Dazu kommt noch die ausgezeichnete Dissertation von F. Holböck „Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Fröhscholastik“⁹. All diesen Arbeiten hat die moderne Theologie viele Anregungen zu verdanken, die auch für eine Gesamtdarstellung dienlich sein könnten; diese selber ist aber bisher noch nicht versucht worden, und sogar das neueste, umfangreiche Werk von A. M. Landgraf „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Fröhscholastik“¹⁰ reicht zwar an eine solche nahe heran, bleibt aber doch in Thema und Quelle eingeschränkt.

Als Fundort kommen zunächst sicherlich die fröhscholastischen Sentenzensammlungen, Quästionen und Summen in Betracht. Einige davon sind in der *Patrologia Latina* von Migne veröffentlicht, noch mehr davon wurden von verschiedenen Forschern in den letzten Jahrzehnten herausgegeben. Der Ertrag, der aus diesem Material für die Belange der Ekklesiologie geschöpft werden konnte, ist auffallend gering, und man kann auch kaum erwarten, daß hierin eine wesentliche Änderung infolge von Veröffentlichungen aus dem Schrifttum dieser Art einsetzen wird. Wenn nämlich die führenden Theologen in den Sentenzensammlungen der Fröhscholastik, z. B. ein Petrus Lombardus, der Frage nach dem Ursprung, Sinngehalt, Ziel und Wesenskern der Kirche wenig Aufmerksamkeit schenken, so ist von vorneherein nicht damit zu rechnen, daß zweitrangige Scholastiker eine abweichende Stellung eingenommen und dadurch einen größeren Einfluß auf die Mitwelt und auf die Nachwelt ausgeübt hätten; unter den entsprechenden Voraussetzungen wäre sicher auch in den gedruckten Quellen eine Spur davon zurückgeblieben. Nach allem, was die Theologie von heute über die Fröhscholastik weiß, darf das Urteil gewagt werden, daß die hauptsächlichsten Aussagen der Ekklesiologie — wenn von Einzelheiten

⁶ *Mélanges Mandonnet* II (Bibl. thom. 14) Paris 1930, 97—144.

⁷ *Schol* 5 (1930) 210—247. ⁸ *Schol* 15 (1940) 204—225.

⁹ Rom 1941. — Neuestens noch: J. Chatillon, *L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de Saint Victor au XII^e siècle*: *Irenikon* 22 (1949) 115—138, 395—411.

¹⁰ *DivThom* (Fr) 24 (1946) 217—248, 393—428; 25 (1947) 365—394; 26 (1948) 160—180, 291—323, 395—434.

abgesehen wird —, keine eigentliche Streitfrage bildeten; und das wäre erforderlich, wenn die scholastische Literatur neue Erkenntnisse über die Kirche erschließen soll.

Gerade die Zeit der Frühscholastik hat uns aber eine reiche Auswahl von Predigten und Homilien, von Kommentaren zur Heiligen Schrift, insbesondere zum Hohen Lied und zu den Paulinen, und von anderen Abhandlungen allgemein-religiösen Inhaltes hinterlassen, in denen nicht zuletzt auch dem Wesen der Kirche Beachtung geschenkt wird. Als kurzer Ausdruck sei hier die Formulierung „homiletisch-exegetische Literatur“ im Gegensatz zu der scholastischen Literatur gebraucht. Das Bild von dem theologischen Wissen des 12. Jahrhunderts, das sonst einseitig sein könnte, wird durch die Einbeziehung der homiletisch-exegetischen Literatur nicht geringfügig ergänzt und berichtigt.

Hinzu kommt, daß die Frühscholastik viele Schriften aufweisen kann, die sich mehr oder weniger ausdrücklich und ausführlich mit der Kirche befassen. In diesem Sinne sind zu nennen: Gilbert von Limerick, *De usu ecclesiastico* und *De statu ecclesiastico*¹¹, Bruno von Asti, *De sacramentis Ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus*¹², Hugo von Amiens, *Contra haereticos sui temporis sive de Ecclesia et eius ministris*¹³, Sicardus, *Mitrale sive de officiis ecclesiasticis summa*¹⁴, von einem Ungenannten: *Speculum de mysteriis Ecclesiae* u. a. m.¹⁵ Freilich sind in diesen Schriften neben den dogmatischen Gesichtspunkten noch andere, namentlich liturgische und auch in etwa kanonistische und apologetische Gedanken maßgebend, wie es aus dem Geist des Mittelalters heraus verständlich ist; aber es sind immerhin recht beachtliche Ansätze zu einer Gesamtschau der Kirche. Wenn man nun die Ekklesiologie der Frühscholastik auf die Literatur in der schulgemäßen Form einengen wollte, müßte man auf alle die genannten Schriften verzichten, was ohne Zweifel einen Schaden für das Kirchenbild des 12. Jahrhunderts bedeuten würde.

Wie sehr ein Rückgriff auf die homiletisch-exegetische Literatur die Vorstellungen von der frühscholastischen Ekklesiologie zu verändern vermag, soll an einem Beispiel erläutert werden.

Petrus Lombardus hat in seinen *Sententiae* das Dogma von der Kirche nur vorübergehend gestreift, im dritten Buch bringt er kurz eine Stelle über die *gratia capitis*¹⁶ — allerdings hat gerade diese Darstellung einen bedeutenden Einfluß auf die Theologie der folgenden Zeit ausgeübt¹⁷ —, dann im vierten Buche noch zwei in den Textzusammenhang eingestreute Bemerkungen, die eine über die Konsekrationsgewalt des von der Kirche ausgeschlossenen Priesters¹⁸ und die andere über die Weihen in der Kirche,

¹¹ PL 159, 995—1004.

¹² PL 165, 1089—1110.

¹³ PL 192, 1255—1298.

¹⁴ PL 213, 13—432.

¹⁵ PL 177, 335—380. — Weiter noch: Placidus, *Liber de honore Ecclesiae* (PL 163, 625—690); Rupert von Deutz, *De divinis officiis per anni circulum libri 12* (PL 170, 14—332); Honorius Augustodunensis, *Summa gloria* (PL 172, 1257 bis 1270). — Über die Liturgie siehe: J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes* . . . in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902.

¹⁶ III. dist. 13.

¹⁷ Grabmann, a. a. O. 196 ff.

¹⁸ III. dist. 13: *Si haeretici et excommunicati hoc sacramentum conficiant.*

die auf Christus als das Haupt zurückgeführt werden¹⁹. Seine Schriftkommentare hingegen sprechen wiederholt und ausführlich von der Kirche, dem mystischen Leib des Erlösers; sie deuten u. a. das Gleichnis von der Mutter Kirche eingehend (Empfängnis, Leben im Schoße der Mutter, Geburt, Kindheit, Reife)²⁰, sie weisen auf die Verschiedenartigkeit der Glieder des Herrenleibes hin unter genauer Zupassung des Bildes im einzelnen²¹ und schildern die Funktionen der Glieder für das Leben des Leibes recht anschaulich usw.²² Es ist also wohl berechtigt, die Erwartung auszusprechen, daß die Kirchenidee auch bei den anderen Theologen der Frühcholastik eine Bereicherung erfahren wird, wenn man vorzugsweise die homiletisch-exegetische Literatur heranzieht. Nicht immer werden freilich wie bei Petrus Lombardus die beiden Literaturgattungen bei ein und demselben Autor nebeneinandergestellt werden können; es muß genügen, wenn ungefähr aus der gleichen Zeit auch Predigten und Schriftkommentare über dasselbe Thema uns zur Verfügung stehen. Das Beispiel des Petrus Lombardus zeigt aber, daß die Theologie des 12. Jahrhunderts um keinen Preis in zwei Teile auseinandergerissen werden darf.

Das soll aber auf der anderen Seite nicht heißen, daß die scholastische Literatur keine Bedeutung hätte. Obschon ihre Aussagen nicht sehr zahlreich und inhaltsvoll sind, wäre es doch verkehrt, sie zu vernachlässigen, und zwar besonders aus folgendem Grunde: Das Wenige, was sie zu bieten vermag, hat den nicht zu unterschätzenden Wert, daß die Form, in der bei ihr die Aussagen vorliegen, eine genauere Antwort ermöglicht und dadurch der systematischen Darstellung förderlich ist, was bei der homiletisch-exegetischen Literatur häufiger vermißt werden muß. Erst eine wechselseitige Ergänzung der beiden Literaturgattungen wird der wissenschaftlichen Erforschung der Frühcholastik den vollen Nutzen bringen.

2. Die Definition der Kirche

Was die Frühcholastik unter „Kirche“ verstanden hat, wäre am leichtesten aus einer Wesensbestimmung zu ersehen, die uns mit knappgefaßten Worten den schwierigen Begriff nach der Auffassung der Zeit vorlegte. Aber vielleicht ist es von dieser ersten Epoche der reflex-wissenschaftlichen Literatur der Theologie zu viel verlangt,

¹⁹ IV. dist. 24. ²⁰ Commentar. in psalm. 21, 1 (PL 191, 227).

²¹ *Huius corporis sumus membra omnes, fideles, et alii de carne eius, id est infirmi, qui indigent sustentari fortibus, ut caro sustentator ossibus, et alii, de ossibus eius, id est perfecti et fortes: Collectan. in epistol. Divi Pauli, In epist. ad Ephes. 5 (PL 192, 215).*

²² *Sicut enim unum corpus hominis ex multis constat membris et vegetat omnia una anima, faciens in oculo ut videat, in aure ut audiat, et sic in ceteris, ita Spiritus sanctus membra corporis Christi continet et vegetat: Ibid. 4 (PL 192, 197). — Über die gratia capitis in den Paulinenkommentaren des Lombarden vgl. besonders: In 1 Kor 11, 1–3 (PL 191, 1629–1630); In Ephes 1, 15–23 (PL 192, 178–179); In Kol 1, 13–20 (PL 192, 263–264).*

daß sie schon mit einer eigentlichen Definition der Kirche bereit sein soll, da es sich doch dabei um eine Größe handelt, die mehrere bereits in sich selber verwickelte und dazu im 12. Jahrhundert noch wenig ausgebildete Probleme enthält. Deshalb kann die Aufgabe dieses Kapitels nicht allein darin bestehen, nach einer frühscholastischen Wesensbestimmung der Kirche zu suchen, sondern auch, und das wohl eher mit Erfolg, möglichst die einzelnen Bestandteile einer solchen an mehreren Aussagen zugleich und an der ganzen theologischen Haltung der Ekklesiologie der Frühscholastik abzulesen.

Einmal begegnet uns eine Definition der Kirche beinahe in der schulgerechten Form, wenn Nikolaus von Amiens erklärt: „*Ecclesia est congregatio fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium.*“²³ Dabei hat offenbar *congregatio*, Gemeinschaft, als *genus proximum* zu gelten, so daß der Zusatz „*fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium*“ die *differentia specifica* angeben soll. Bezeichnenderweise liegt der Ton auf dem Bekenntnis des Glaubens, und nicht auf dem Glauben in sich, weil in der Kirche die sichtbare Gemeinschaft herausgestellt wird. Den Gegenstand des Glaubens bildet Christus und die Hilfe der Sakramente, aber gerade der zweite Teil bleibt ohne Erklärung, und man würde vielleicht lieber die Teilnahme an den Sakramenten dem Bekenntnis des Glaubens gleichgerichtet sehen. Zu vermissen ist ferner, daß von einer Form der Gemeinschaft, etwa von einer Autorität, überhaupt keine Rede ist. Indessen hat diese Definition der Kirche als die erste Prägung der Frühscholastik in theologisch-wissenschaftlicher Art ihre eigene Bedeutung.

Auch Hugo von St. Viktor gibt eine Beschreibung der Kirche, die schon bei den Theologen der Hochscholastik als eine Wesensbestimmung angesehen wurde: „*Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata.*“²⁴ Ob er mit diesen Worten, die im Rahmen einer breiteren Darstellung ekklesiologischen Inhaltes auftreten, wirklich eine exakte Definition der Kirche hat vorbringen wollen, könnte fraglich erscheinen. Es ist auf jeden Fall aber erstaunlich, wie der Tiefenblick dieses Theologen der Frühzeit in das Innerste der Kirche eindringt und die vornehmlichsten Grundlagen ihres Wesens durchschaut: das Geheimnis des Herrenleibes, die Beseelung durch den Heiligen Geist, die Merkmale der Einheit, des Glaubens und der Heiligkeit. Freilich fehlt wieder die

²³ De art. cathol. fidei 4 (PL 210, 613).

²⁴ De sacramentis 2,2 (PL 176, 416). — Ähnlich schon vorher Petrus Damiani, Dominus vobiscum 6 (PL 145, 237): *Tota igitur Ecclesia diversorum quidem constat compage membrorum, sed unum est procul dubio corpus, unius fidei soliditate fundatum, uni vivificantis Spiritus virtute perfusum.* Oder etwas später Anselm von Havelberg, Dialogi 1, 2 (PL 188, 1143—1144). — Zum ganzen Thema siehe F. Holböck, a. a. O. 37.

Autorität; wenn jedoch die einzelnen Faktoren übersichtlicher geordnet wären, könnte die Beschreibung beinahe als eigentliche Begriffsbestimmung gelten.

Die fröhscholastischen Theologen hatten öfters Gelegenheit, sich über ihre Vorstellungen von der Kirche auszusprechen, so besonders wenn der mystische Leib Christi von dem eucharistischen oder dem physischen Leib des Herrn unterschieden werden mußte. Die Sentenzensammlungen gehen einige Male darauf ein. Simon von Tournai z. B. erklärt: „Duo sunt corpora Christi, unum materiale, quod sumpsit de Virgine, et spirituale, collegium ecclesiasticum.“²⁵ Eine Definition der Kirche geben in diesem Zusammenhang bereits die Sentenzen aus der Schule Anselms von Laon mit dem Incipit „Dubitatur a quibusdam“, und zwar in folgender Weise: „Solet S. Scriptura diversis modis accipere corpus Domini. Aliquando carnem illam, quam sumpsit de Virgine intacta sine corruptionis macula, aliquando S. Ecclesiam, que hac similitudine corpus Christi appellatur, quod sicut membra humani corporis nervis quibusdam connexa coherent carni, ita S. Ecclesia, i. e. universi fideles, coagulo caritatis in unum connexi capiti Christo per eius caritatis vinculum coherent.“²⁶ Andere Theologen haben wenigstens das theoretische Anliegen verspürt, daß eigentlich in einer scholastischen Abhandlung über die Kirche ein klarer Begriff vorausgesetzt werden müßte; so stellt Hugo von Amiens die auffallend deutliche Frage: „Dicite nobis, quid est et ubi est et quare est Ecclesia Dei.“²⁷ Leider läßt er dann in seiner weit ausholenden Antwort die drei einzelnen Bestandteile der Frage nicht genug hervortreten und macht überhaupt keinen Versuch, eine kurze Bestimmung des Wesens der Kirche zu geben.²⁸

Die meisten Theologen der Fröhscholastik sind allem Anschein nach damit zufrieden, wenn sie je nach dem Bedürfnis der besprochenen Teilprobleme die eine oder die andere Seite der Kirche hervorheben können. Gilbert von Limerick legt einmal den Nachdruck auf die Autorität in der kirchlichen Gemeinschaft mit den Worten: „Omnia Ecclesiae membra uni episcopo, videlicet Christo, eiusque vicario beato Petro atque in eius sede praesidenti apostolico subici et ab eis manifestari oportet.“²⁹ Weit häufiger wird jedoch der Gedanke des mystischen Leibes Christi herangezogen, und es erweckt dann den Eindruck, daß damit das Wesen der Kirche erfaßt werden soll. So sagt ganz kurz Wilhelm, Abt von St. Thierry: „Corpus Christi universa est Ecclesia.“³⁰ Ausführlicher schreibt Hugo von Amiens: „Est sane Ecclesia vera atque Catholica, caput et membra perfecta,

²⁵ Disputationes, Ed. J. Warichez (Spicil. Lovan. 12), Louvain 1932, 202. — Siehe auch: Robert von Melun (Grabmann, Schol.Meth. II 358, Anm. 1).

²⁶ H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGeschPhThMA 33, 1—2), Münster 1936, 349.

²⁷ Contra haereticos sui temporis 3, 7 (PL 192, 1294).

²⁸ *Ibid.* 3, 7—9 (PL 192, 1295—1298). ²⁹ De usu ecclesiastico (PL 159, 996).

³⁰ Liber de natura et dignitate amoris 10, 23 (PL 194, 398).

summa Trinitas unus Deus, Deus et homo Christus unus, unitas fidelium in uno Spiritu, una cum Deo per unum Jesum Christum Deum et Dominum nostrum.“³¹ In der letzten Beschreibung ist schon eine Annäherung an eine Definition gegeben. Anderswo wird eine ziemlich klare Auffassung von dem Begriff der Kirche deutlich, wenigstens als Voraussetzung der ekklesiologischen Ausführungen, z. B. bei Bernhard von Clairvaux: „Sive enim propter sacramenta Ecclesiae, quae (peccatores) indifferenter cum bonis suscipiunt, sive propter fidei aequae communem confessionem sive ob fidelium corporalem saltem societatem, seu etiam propter spem futurae salutis... non incongrue filiae Jerusalem nominantur.“³² Daraus könnte man eine Wesensbestimmung der Kirche ableiten als einer Gemeinschaft, die durch die Teilnahme an den Sakramenten, durch das Bekenntnis des Glaubens und durch die Hoffnung auf das ewige Heil wenigstens äußerlich geeint ist.

Eine weitere Möglichkeit, den Kirchenbegriff der Frühscholastik herauszuarbeiten, liegt in den Analogien, welche die Theologen des 12. Jahrhunderts nach dem Vorgang der patristischen Literatur häufig verwenden. Besonders fällt das bei Rupert von Deutz in die Augen. Mit mannigfachen Bildern sucht er die Idee der Kirche zu veranschaulichen: das Samaritanische Weib gilt ihm als Typus der Kirche aus den Heidenvölkern³³, die Schwestern Maria und Martha versinnbildeln für ihn die verschiedenartige Tätigkeit der Kirche³⁴, das Weib in Geburtswehen, von dem Christus im Evangelium (Joh. 16, 21) spricht, stellt wiederum die Kirche dar usw.³⁵ Einmal hat er mit eingehender Beschreibung der Einzelheiten die Typologie der Arche Noes in bezug auf die Kirche ausgeführt³⁶. Ein gleiches läßt sich bei vielen anderen Theologen der Frühscholastik beobachten³⁷. Diese Analogien haben ohne Zweifel einen Wert für die Beurteilung

³¹ Contra haereticos sui temporis 3, 8 (PL 192, 1295).

³² Sermones in cant. 25 De nigredine et formositate sponsae, id est Ecclesiae (PL 183, 899—900).

³³ In evangelium S. Johannis commentar. 4 (PL 169, 367—368).

³⁴ *Ibd.* 10 (PL 169, 633). ³⁵ *Ibd.* 12 (PL 169, 743).

³⁶ De trinitate et operibus eius, In Genesis 4, 17 (PL 167, 342).

³⁷ Z. B. in den dem Bruno von Asti zugeschriebenen Sentenzen: Liber 1 De figuris Ecclesiae, Liber 2 De ornamentis Ecclesiae, Liber 3 De novo mundo (PL 165, 876—902, 902—942, 943—974). Oder bei Richard von St. Viktor, Allegoriae 5, 1 (PL 175, 681); Allegoriae in N. T. 1, 8 (PL 175, 759) und öfters bei ihm. Auch sieht er im Monde ein Bild der Kirche: Allegoriae 1, 4 (PL 175, 638) und In Joelem (PL 175, 356—357) und schließt sich damit an patristische Vorgänger an (vgl. H. Rahner, Mysterium lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit: ZkathTh 63 [1939] 311—348, 428—442). In den theologischen Wörterbüchern des Mittelalters, wenn man so sagen darf (Alanus von Lille, Distinctiones dictionum theologiarum [PL 210, 685—1012] und Petrus Cantor, Summa Abel), werden die einzelnen Bilder der Schrift ekklesiologisch gedeutet. — Über das Kirchenbild der Viktoriner siehe die Arbeit von Chatillon (Anm. 9).

der ekklesiologischen Ansichten der damaligen Zeit, da sie den Begriff der Kirche inhaltsvoll und anschaulich machen und bestimmte Eigenschaften an ihr mit aller Deutlichkeit hervorheben, aber es dürfte schwer fallen, aus ihnen allein eine umfassende Definition der Kirche mit Sicherheit abzuleiten.

Ist es überhaupt berechtigt, so könnte man fragen, die verschiedenen Aussagen der früh-scholastischen Ekklesiologie auf ein und dieselbe Größe, die Kirche, zu beziehen, oder stellt diese in der Theologie des frühen Mittelalters nicht vielmehr eine komplexe Erscheinung dar, die von der Wissenschaft gar nicht einheitlich wiedergegeben werden kann? Die Antwort auf diese Frage wird zugeben müssen, daß das Bild, wie es die Früh-scholastik von der Kirche entwirft, vielgestaltig ist. Aber sie darf auch den Nachdruck darauf legen, daß die Hinordnung der verschiedenen Seiten auf die konkrete Gegebenheit der empirischen Kirche nicht gelegnet werden kann. Es ist dies im einzelnen zu zeigen. Ab und zu kommt die Rede auf die Idealgestalt der Kirche, die Braut ohne Fehler und Runzel, häufiger noch wird die Vorbereitung der Kirche in der Heilsökonomie des Alten Bundes mit in die Betrachtung eingezogen oder auch der Blick auf die große allgemeine Kirche gelenkt, die vom gerechten Abel bis zum Ende der Zeiten sich erstrecken soll. Aber das alles hindert nicht, daß die sichtbare Gemeinschaft der katholischen Kirche im Mittelpunkt der Ausführungen steht. So nimmt Bernhard von Clairvaux die Idealgestalt der Kirche sicher nur als etwas, was erst in der jenseitigen Vollendung Wirklichkeit werden soll, und diese Sicht läßt ihn keinesfalls daran zweifeln, daß die Kirche im Diesseits immer noch Mängel aufzuweisen hat³⁸. Wolbero, Abt von St. Pantaleon, betont, daß die Kirche hier auf Erden und die Kirche im Himmel zusammen den einen Leib Christi ausmachen³⁹. Wilhelm von St. Thierry behauptet das gleiche für die verschiedenen Erscheinungsformen der Kirche in der Vorbereitung des Alten und in der endgültigen Festlegung des Neuen Bundes⁴⁰. Auf die nicht selten vertretene Vorstellung einer großen, allgemeinen Kirche muß noch in anderem Zusammenhang eingegangen werden. Nur eines sei jetzt schon hervorgehoben: Rupert von Deutz erklärt ausdrücklich, die gesamte Schar der Auserwählten in vorchristlicher Zeit sei erst bei dem Tode des Erlösers mit dem Haupt des mystischen Leibes verbunden worden⁴¹ und deutet so die Ausrichtung der

³⁸ Alioquin erit, cum eam (sponsam) sibi in patria exhibebit sponsus gloriae gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi: Sermones in cant. 25 (PL 183, 900). — Vgl. auch das andere Wort des hl. Bernhard: In his namque, qui adhuc militant, nec sine macula quidem Ecclesia est: In festo omnium sanctorum, sermo 3 (PL 183, 469).

³⁹ Cum unum sit corpus Christi Ecclesia, quae partim in caelo cum Christo regnat, partim adhuc peregrinatur in corpore, quicumque ab unitate huius peregrinae partis recedit, illius supernae partis consortium non meretur: Commentar. super cant. cant. Salomonis 3, 9 (PL 195, 1135).

⁴⁰ Corpus Christi universa est Ecclesia, tam veteris quam novi testamenti: Liber de natura et dignitate amoris 10,23 (PL 194, 398). — Ähnlich Anselm von Havelberg, Dialogi I, 4 (PL 188, 1146—1147).

⁴¹ Nam quod optime novit et nosse debet fides Christiana, statim universa praeursorum electorum, quantacumque ab origine mundi collecta fuerat, apud

alttestamentlichen Heilsökonomie auf die Kirche Christi und deren sichtbare Erscheinungsform an. Freilich ist die Einheit der Kirche und die Bedeutung ihrer konkreten Gestalt in der Stiftung Christi nicht immer schon reflex erfaßt, aber es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Frühscholastik keineswegs mehrere Kirchen nebeneinanderstellen oder die eine Kirche in mehrere Teile auseinanderreißen wollte. Zwar kennt sie die Unterscheidung der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche⁴², aber darin liegt nicht im geringsten ein Anzeichen dafür vor, daß sie Zusammengehörendes trennen oder verselbständigen wollte. Die schwerwiegende Frage, ob vielleicht in der frühscholastischen Literatur ein Gegensatz zwischen organisierter, autoritativ geleiteter Kirche und dem mystischen Leib des Herrn aufgestellt worden ist, muß uns später noch beschäftigen. Der Gesamteindruck, der aus der Theologie des 12. Jahrhunderts gewonnen wird, geht auf jeden Fall dahin, daß der wahre Kirchenbegriff unangetastet bleibt und daß an einem wesentlich einheitlichen Kirchenbild der Frühscholastik mit Recht festgehalten werden kann.

Eine Definition steht naturgemäß erst am Ende einer Entwicklung. Wenn beachtet wird, daß die Anfänge der Scholastik auch den Anfang der wissenschaftlichen Form der Glaubenslehre bildet und daß ferner der Begriff „Kirche“ auch heute nur unter großen Schwierigkeiten genau bestimmt werden kann, dann wird man den Theologen der Frühscholastik keinen Vorwurf machen dürfen, als ob sie in der Ekklesiologie versagt hätten.

3. Der Einfluß des hl. Augustinus

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, daß der große Kirchenlehrer des Abendlandes für die Theologie des lateinischen Westens die Tradition verkörperte und schlechthin *die* Autorität bedeutete. Das zeigt sich in verstärktem Maße zu der Zeit der Anfänge einer wissenschaftlichen Form der Theologie, in der Vor- und Frühscholastik. Damals war ja die unmittelbare Verbindung mit der griechischen Patristik der Ostkirche noch sehr gering und blieb beinahe auf den geistesverwandten Johannes von Damaskus beschränkt. In der Frühscholastik werden zwar neben Augustinus noch andere Kirchenväter des abendländischen Altertums verwertet und zitiert, z. B. relativ oft Hieronymus, aber sie können dabei, weder was den Umfang der Benutzung noch was die autoritätsvolle Stellung angeht, irgendwie mit dem großen Kirchenlehrer verglichen werden, und zum Teil stehen

inferos redemptionem suam exspectans illo sanguine et illa aqua emundata, regenerata atque huic viro (Christo) copulata est: De operibus Spiritus Sancti 2, 19 (PL 170, 102).

⁴² Stephan von Autun, Tractatus de sacramento altaris 18 (PL 172, 1203); Honorius Augustodunensis, Eucharisticon 1 (PL 172, 458); Richard von Wedinghausen, Libellus de canone mystici libaminis 1 (PL 177, 458); Rupert von Deutz, De divinis officiis 4, 13 (PL 170, 102).

diese selber wiederum unter dessen Einfluß, wie Fulgentius von Ruspe und auch Gregor der Große. Diese außerordentlich tiefgreifende Abhängigkeit tritt nun in der fröhscholastischen Ekklesiologie noch mit einer ganz eigenen Deutlichkeit hervor. Kein Theologe dieser Epoche hat sich dem Einfluß des hl. Augustinus auf dem Gebiet der Lehre von der Kirche vollständig entziehen können, und bei vielen läßt er sich nicht allein in der großen Gedankenführung der Ekklesiologie, sondern auch bis in die letzten Formulierungen hinein verfolgen. Darin besteht ein Kennzeichen, das bei der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts nicht übersehen werden kann: sie ist augustinisch.

Als Beispiel für den Beweis sei hier zunächst eine längere Ausführung aus den Predigten angeführt, die dem Hildebert von Lavardin zugeschrieben werden: „Sicut enim unum corpus hominis multis constat membris et vegetat omnia membra una anima, faciens in oculo ut videat, in aure ut audiat, et sic in ceteris, ita Spiritus sanctus membra corporis Christi, quod est Ecclesia, continet et vegetat. Et sicut humani corporis membrum praecisum, formam, qua cognoscitur, retinet, sed non sequitur, quia spiritus praeter unitatem iuvat, sic quicumque a praedicta pacis unitate divisus est, sacramentum tamquam formam retinet, sed Spiritu praeter unitatem non vivit. Frustra igitur foris de forma gloriatur, nisi intus Spiritus vegetet, qui in cordibus diffunditur.“⁴³ Es liegt zwar kein wörtliches Zitat aus Augustinus in dem angeführten Texte vor, aber die ganze Stelle ist unverkennbar augustinisch: Das Thema selber bildet einen Lieblingsgedanken des Kirchenlehrers, und Darstellung und Ausdrucksweise, sogar die einzelnen Worte und ihre Verbindung, lassen sich aus seinen Schriften belegen. Man vergleiche von Augustinus vor allem sermo 267, 4 und sermo 268, 2⁴⁴. Ähnliche Beispiele, sowohl für diesen Gedankengang als auch für andere ekklesiologische Themen, bieten sich aus der Fröhscholastik in überraschender Fülle.

Die Übereinstimmung mit Augustinus offenbart sich zunächst in der Sprache. Die Bilder und Vergleiche, welche der Bischof von Hippo zur Beschreibung der Kirche verwandt hat, sind auch in der Scholastik des 12. Jahrhunderts durchweg bevorzugt. Die schon erwähnten Typen des Alten Testaments gehören hierher. Ferner geht u. a. auch die Darstellung der Kirche unter dem Bild der Taube auf Augustinus zurück; Rupert von Deutz kann als Beispiel dienen, wie ebenfalls die Fröhscholastik diesen Vergleich anwendet: „Una quippe columba est, dum ex qualibet multis hominibus collecta, unum habens spiritum, unanimes est Ecclesia, idipsum dicens, idipsum sentiens, nec se per sectarum scandala dividens. Nam quicumque alio spiritu aguntur, corvi sunt, corvi rapaces, corvi litigiosi.“⁴⁵

⁴³ Sermones de tempore 13 (PL 171, 407). Siehe auch Petrus Lombardus, Coll. in epist. D. Pauli, in epist. ad Ephes. 4 (PL 192, 197). — Über die Authentizität der sermones vgl. A. Wilmart, Les sermons de Hildebert: RevBén 47 (1935) 12—51.

⁴⁴ PL 38, 1231 und 1232—1233.

⁴⁵ In evangelium S. Johannis commentar. 2 (PL 169, 257). — Aus Augustinus kann zum Vergleiche dienen: In Joannem 6, 12 (PL 35, 1430 ff.).

Die von Augustinus so häufig benutzte erste Regel des Ticonius, die seiner Psalmenexegese und überhaupt seinen ekklesiologischen Aussagen einen charakteristischen Zug verleiht, ist auch den Theologen der Frühscholastik nicht unbekannt; sie findet sich z. B. bei Anselm von Canterbury: „Ecclesia est corpus eius (Christi) et omnes sancti membra ipsius, ideoque quod de capite narratur, de corpore vel membris nunc intelligatur.“⁴⁶ Aus Augustinus schöpft die Theologie des 12. Jahrhunderts die von ihr so geschätzte Parallele, wenn sie auch älter als Augustinus ist: Wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam hervorging, so wird die Kirche aus dem Herzen des Erlösers am Kreuze geboren. Hugo von St. Viktor⁴⁷, die *Summa sententiarum*⁴⁸, Bruno von Asti⁴⁹ u. a. m. haben sie verwandt, bei Rupert von Deutz erscheint sie sogar mehrere Male⁵⁰, und bei ihm wird der Anschluß an Augustinus auch in der Ausdrucksweise deutlich spürbar. Gewiß bildet die Sprache der Heiligen Schrift eine gemeinsame Grundlage für die Darstellung der Kirche in der christlichen Literatur, aber die in der Frühscholastik auftretende Ausführung, die für Augustinus typisch genannt werden muß, die Bevorzugung bestimmter Bilder und Redeweisen, erklärt sich nicht ohne direkte Bezugnahme auf ihn. Naturgemäß läßt sich das in den homiletisch-exegetischen Schriften der Frühscholastik häufiger und deutlicher feststellen, weil dann das gleiche *genus litterarium* vorliegt, aber es fehlt auch nicht vollständig in den Sentenzen und Summen, trotzdem bei ihnen eine mehr der Schule entsprechende Terminologie erwartet werden könnte. So trifft man bei Petrus von Poitiers auf eine ausgebaute *quaestio* über das augustiniische Thema: „An Christus secundum humanam vel secundum divinam naturam fuerit caput Ecclesiae“, und dazu nicht allein in der Stellungnahme zu dem Problem, sondern auch in der Sprache auf starke Anklänge an Augustinus⁵¹.

⁴⁶ *Homiliae* 6 (PL 158, 626). — Ähnlich: Hugo von St. Viktor, *De eruditione didascalicae* 5, 4 (PL 176, 791); Petrus Lombardus, *Commentar. in psalm. 21*, 1 (PL 191, 227); Anselm von Havelberg, *Dialogi* 3, 20 (PL 188, 1243). — Die Regeln des Ticonius finden sich: PL 18, 15–66, *Liber regularum*, oder besser: *Texts and Studies* III, 1 ed. Burkitt, Cambridge 1894. Die Hauptstelle über die erste Regel bei Augustinus: *De doctrina christiana* 3, 30 (PL 34, 81–90). — Zum Ganzen siehe: S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Rom 1937, 89.

⁴⁷ *Idcirco primus Adam dormiendo materiam, unde illa sponsa crearetur, de latere suo praestitit, quoniam secundus Adam postea in cruce somno mortis soporatus, ut sponsa illius Ecclesia formaretur, sanguinem cum aqua de latere suo fundendo sacramenta ministravit: De sacramentis* 1, 6, 36 (PL 176, 284). — Wesentlich die gleiche Darstellung: *De arca Noe morali* 1, 4 (PL 176, 630), und Richard von St. Viktor, *Allegoriae* 1, 7 (PL 175, 639). Früher schon Ivo von Chartres, *Sermones* (PL 162, 506) und Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae* (PL 172, 910 und 1015). Die Augustinustexte siehe bei S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu: Greg 13* (1932) 489–527, oder in seinem Kommentar zur Enzyklika *Mystici Corporis* 82–85 (*Textus et documenta, series theol.* 26, Rom 1943).

⁴⁸ *In quo facto mysterium Christi et Ecclesiae figuratum est. Sicut enim mulier de latere viri dormientis facta est, sic Ecclesia de sacramentis, quae de latere Christi dormientis in cruce proflexerunt, scilicet sanguis et aqua.* 3, 3 (PL 176, 92). ⁴⁹ *Expositio in psalm. 103* (PL 164, 1096).

⁵⁰ *De trinitate et operibus eius, In libros regum* 1, 10 (PL 167, 1077). — In *evangelium S. Johannis commentar.* 13 (PL 169, 796).

⁵¹ 4, 20 (PL 211, 1215–1219). Danach ist Christus das Haupt der Kirche

In den bislang angeführten Texten war schon einiges enthalten, was von der sprachlichen zu der sachlichen Übereinstimmung überleitete. Letztere soll nun noch weiter ausgeführt werden. Mehr äußerlich mag es zunächst noch erscheinen, wenn z. B. Wolbero an der Geschichte des Heiden Kornelius die Theorie der kirchlichen Gliedschaft ganz im Einklang mit Augustinus entwickelt⁵², aber es zeigt sich selbst da schon, wie tief die sachliche Abhängigkeit von Augustinus bei einem Theologen der Frühscholastik geht⁵³. Von größerer Bedeutung ist es und läßt dazu einen in sich wichtigeren Gesichtspunkt der augustinischen und der frühscholastischen Lehre von der Kirche hervortreten, wenn es sich gerade aufdrängt, daß beide den grundlegenden Wert der Eucharistie für den mystischen Herrenleib und damit auch für die dogmatische Struktur der sichtbaren Gemeinschaft mit allem Nachdruck herausgestellt haben⁵⁴. Aber nicht einmal das erschöpft den vollen Sachverhalt, es ist vielmehr zu sagen: Der frühscholastische Kirchenbegriff als solcher erweist sich als augustinisch, und die Stellungnahme zu den verschiedenen Thesen der Ekklesiologie stimmt im Wesentlichen mit der des hl. Augustin überein. Das soll im einzelnen diese Untersuchung in den folgenden Kapiteln durch den Vergleich von Augustinus und der Frühscholastik dartun. Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus hat in den letzten Jahren durch das gleichnamige Werk von F. Hofmann

„positione, regimine et est eiusdem naturae cum ceteris membris“. — In der Ausdrucksweise finden sich bei den frühscholastischen Theologen einige Verschiedenheiten, z. B. sagt Stephan Langton: generatione, creatione, nature conformitate; manchmal wird auch die Gottheit Christi miteinbezogen. Siehe darüber: Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 246—248.

⁵² Sunt aliqui, qui de gentilitate ad Deum conversi per fidem et baptismi gratiam Ecclesiae incorporantur, sicut de Cornelio legimus, qui intervenientibus per Dei gratiam bonorum operum meritis, praecurrente Spiritu sancti dono, dignus ostensus est Ecclesiae corpori coniungi. Nam cum ex his, qui ex circumcissione crediderant, quasi immeritus repelleretur, necessarius super eum advocatus cecidit Spiritus sanctus, cuius dignationi placuit ostendere, quia et hunc Deus vellet per fidem et baptismum suae incorporari Ecclesiae . . . Et in Cornelio nullam de praeterita vita satisfactionem legimus, sed quia ab angelo dictum est ei orationes et elemosynas eius exauditas, atque idcirco iubetur mittere ad Petrum, cuius doctrina ad fidem informat, per conversionem fieret membrum Ecclesiae: Commentar. super cant. cant. Salomonis 1, 9 (PL 195, 1074—1075). — In den Sententiae Anselmi heißt es ähnlich: Sunt etiam quidam, qui antequam ad sacramentum Ecclesiae veniant, caritatem habent, ut Cornelius, nec tamen in unitate Ecclesiae sunt, nisi prius sacramentis Ecclesiae participaverunt (Ed. F. P. Bliemetzrieder, BeitrGesch-PhThMA 18, 2—3, Münster 1919, 84).

⁵³ Vgl. die Augustinusstellen: Sermo 267, 6 (PL 38, 1227—1228); 269, 2 (PL 38, 1235—1236); Epistola 187 (PL 33, 846); Quaestiones in heptateuch. 3, 84 (PL 34, 713).

⁵⁴ Darüber handelt ausführlich Holböck in seiner ganzen Arbeit. — Das Honorius Augustodunensis zugeschriebene Elucidarium sagt z. B.: Ut corpus capiti inhaeret et ab eo regitur, ita Ecclesia per sacramentum corporis Christi ei ab eo regitur, ita Ecclesia per sacramentum corporis Christi ei coniungitur, imo unum cum eo corpus efficitur, a quo omnes iusti in suo ordine ut membra a capite gubernantur. 1, 27 (PL 172, 1128). — Bei Ivo von Chartres finden sich direkte Augustinuszitate: Decretum 2, 1 (PL 161, 135—136). — Von Augustinus selber könnte eine ungemein große Anzahl von Stellen angeführt werden, als Beispiel diene Sermo 6, 1 (PL 46, 835).

eine gründliche historische Darstellung erfahren⁵⁵; es wird darin zugleich über den Werdegang der Ideen und über noch verbliebene Unausgeglichenheiten der zahlreichen auf einen großen Zeitraum sich verteilenden Schriften des großen Ekklesiologen des Altertums ein objektives Urteil erreicht. Es darf hier die Vertrautheit mit diesen geschichtlichen Problemen vorausgesetzt werden, welche nicht allein die Augustinusexegese, sondern auch die historische und systematische Ekklesiologie betreffen, und die Ausführung der sich anschließenden Abschnitte, zumal wir bei der Besprechung der Fragen nach der Gliedschaft und der Heilsnotwendigkeit der Kirche darauf zurückkommen⁵⁶.

Die sachliche Beeinflussung der Frühscholastik durch Augustinus in der dogmatischen Darstellung der Kirche ist, wie sich dann zeigen wird, so groß, daß die Frage aufgeworfen werden könnte, ob überhaupt in der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts ein Fortschritt erzielt worden sei, durch den eine gesonderte Behandlung dieses Zeitraumes eine Rechtfertigung erführe. Auf die so vorgebrachte Schwierigkeit muß späterhin Rücksicht genommen und eine Antwort versucht werden. Vorläufig soll nur an Hand zweier Beispiele heraustreten, wie ein Theologe der Frühscholastik, der besonders eng mit Augustinus verwandt ist, trotz aller Abhängigkeit von dem großen Meister in zwei kleineren Fragen der Ekklesiologie eigenen Gedanken nachgeht oder, besser gesagt, die augustinischen Vorstellungen und Beweisgänge weiterführt.

Es ist der schon mehrmals erwähnte Rupert von Deutz. Er verwertet, wie es im allgemeinen die frühscholastische Theologie tut, die Analogie Maria—Kirche, ohne Zweifel darin von Augustinus beeinflusst. Aber Rupert von Deutz kommt das Verdienst zu, daß er die Analogie spekulativ ausbaut, indem er in Maria die Kirche vereinigt, gleichsam konzentriert, sieht: „Adunando et congregando voces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unice dilectae Christi Mariae.“⁵⁷ Das ist eine selbständige, wenn auch in der augustinischen Geisteswelt verwurzelte, und für den systematischen Ausbau der Mariologie recht fruchtbare Idee. Ein zweites Mal begründet er mit Augustinus die allgemeine Mutterschaft Mariens über die Menschen durch den Satz: „Quia in passione Unigeniti omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est“⁵⁸, was allein durchaus nichts Neues darstellt; aber die Fortsetzung des Textes, die ekklesiologische Interpretation des Ausspruches des sterbenden Erlösers an die Mutter unter dem Kreuze, geht offensichtlich über Augustinus hinaus, wie die Deutung überhaupt in der

⁵⁵ München 1933.

⁵⁶ Über die Stellung des Sünders in der Kirche nach Augustin vgl. Hofmann a. a. O. 233—256, über die Heilsnotwendigkeit der Kirche 221—232, über den haereticus materialis 224—231.

⁵⁷ De glorificatione trinitatis et processione Spiritus Sancti 7, 13 (PL 169, 155). — Einen breiten Raum nimmt die Analogie auch bei Isaak von Stella ein: Sermones 29 und 51 (PL 194, 1785, 1828, 1862—1863).

⁵⁸ In evangelium S. Johannis commentar. 2 (PL 169, 790).

Patristik ohne Vorgänger zu sein scheint, wenn man von den unbestimmteren Aussagen eines Origines und einiger anderer absieht, die dafür nur entfernt in Frage kommen⁵⁹. Es bleibt noch zu untersuchen, ob sich etwas Ähnliches in den eigentlichen Hauptfragen der Ekklesiologie wiederholt, daß auch da der Einfluß des hl. Augustinus eine Weiterentwicklung nicht verhindert hat. Das Ergebnis wird es bestätigen.

4. Der Ursprung der Kirche

Wenn jetzt die einzelnen Aussagen der Ekklesiologie untersucht und die von der Frühscholastik dazu genommenen Stellungen dargelegt werden sollen, so ist der passende Anfang mit der Frage nach dem Ursprung der Kirche gegeben. Für die Erfassung ihres Wesens wird von dieser Seite her einige Aufklärung zu erwarten sein und jedenfalls eine ziemlich gute Einführung in das ekklesiologische Problem. Wenn nämlich etwas über den Beginn der Kirche ausgemacht werden kann, dann tritt ihr Bild selbst schon in die Erscheinung, und je nachdem der Ursprung festgelegt wird, erhält die Erkenntnis der kirchlichen Wesensmerkmale eine andere Richtung.

Die Theologen der Frühscholastik geben, wenigstens in der sprachlichen Formulierung, nicht alle dieselbe Antwort, wenn die Frage nach dem Ursprung der Kirche aufgeworfen wird. Vorhin sind schon mehrere Texte vorgelegt worden, in denen die Vollendung des Kreuzesopfers durch den Tod des Gottmenschen am Kreuze die Geburtsstunde der Kirche bezeichnet⁶⁰. Damit wäre dann die Auffassung vorausgesetzt, die in der Kirche vor allem das von Christus eingesetzte Sakrament und das sichtbare Mittel zur Weiterführung der Erlösung und zur Zuwendung ihrer Früchte an die Menschen betrachtet. Aber es gibt eine Reihe von anderen Stellen bei den Theologen der Frühscholastik, die im Widerspruch damit zu stehen scheinen, indem diese einen früheren Termin für den Anfang der Kirche bestimmen und damit, wenn man so folgern darf, die Kirche geistiger und universeller fassen.

Hugo von St. Viktor mißt der Menschwerdung des Logos eine entscheidende Bedeutung für den Ursprung der Kirche bei. Im Urstand

⁵⁹ Igitur, quod de hoc discipulo dictum est ab eo (Christo) . . . recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset, nisi quia licet omnium, ut dictum mater sit, pulchrius huic ut virgo virgini commendari debuit. — Aus der Zeit vor Rupert könnten allenfalls außer der Stelle bei Origines (In Ioannem 1 praef. 6; PG 14, 39) noch eine bei Ambrosius (In Lucam 7, 5; PL 15, 1700) und eine bei Georg von Nikomedien (Oratio 8 in S. Mariam; PG 100, 1477) erwähnt werden. Fast gleichzeitig mit Rupert spricht sich Eadmer (De conceptione sanctae Mariae; PL 159, 315) in diesem Sinne aus, und Philipp von Harvenst (In cant. cant. 1, 19; PL 203, 230) folgt in einigem Abstand. Rupert von Deutz übertrifft sie aber alle an Bestimmtheit des Ausdrucks.

⁶⁰ Siehe die Texte in Anm. 47—50. Die Bedeutung des ersten Pfingstfestes für die Entstehung der Kirche wird selten in der Frühscholastik hervorgehoben, siehe jedoch: Rupert von Deutz, De divinis officiis 10, 3 und 17 (PL 170, 264 und 281).

der Menschheit, also schon vor dem Sündenfalle, ist nach seiner Darstellung die Kirche sinnbildlich vorgeedeutet, die dann durch die Verbindung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur und nicht erst durch seinen Erlösungstod Wirklichkeit wurde⁶¹. Aber da er zugleich auch um das Hervorgehen der Kirche aus dem Herzen des Erlösers weiß, läßt sich die traditionelle Anschauung ohne Schwierigkeit mit dieser Betrachtungsweise in Einklang bringen. Hugo von St. Viktor lehnt sich wie auch sonst an die physisch-mystische Erlösungstheorie an und will nur den grundlegenden Wert der Menschwerdung auch für die Erlösung und für die in ihrem Dienste stehenden Heilmittel hervorheben. Damit werden das Erlösungsoffer und die Einsetzung der Kirche keineswegs aus ihrer historischen Situation gelöst, sondern lediglich in ihrer theologischen Tiefe gesehen; die darum notwendige sinnbildliche Darstellung der Kirche im Paradiese und vor allem ihre innere, seinsmäßige Begründung durch den Eintritt des Logos in die Menschheit sagen nämlich nichts gegen die geschichtliche Bestimmbarkeit ihres Ursprunges und gegen die Festlegung auf einen späteren Zeitpunkt.

Mehr verbreitet ist eine andere Ansicht in der Frühscholastik: Die Kirche wird schon in die Gnadenökonomie des Alten Bundes verlegt, so daß meistens Abel als ihr erstes Glied gilt. Sehr häufig findet sich damit die Vorstellung einer großen, allgemeinen Kirche verbunden, die sich über alle Zeiten vom Anfang der Menschheit bis zu ihrem Ende hier auf Erden erstrecken soll oder sogar die Vollendung im Jenseits miteinbezieht. Man könnte darin eine Schwierigkeit gegen die positive Einsetzung der Kirche durch Jesus Christus erblicken und darüber hinaus eine Bedrohung des Kirchenbegriffes, wie er im zweiten Kapitel festgelegt worden ist. Eine ähnliche Auffassung hat bisweilen schon die Patristik vertreten, und es fragt sich, ob damals immer die Gefahr klar genug erkannt und ihr entschieden genug vorgebeugt wurde⁶². Indessen geht es hier um die Interpretation der frühscholastischen Texte.

⁶¹ Officium coniugii sacramentum fuit cuiusdam societatis, quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam, in qua societate Christus sponsus futurus erat et sponsa Ecclesia . . . Per unam carnis commixtionem . . . ut ostenderetur, quod qui prius in divinitate per dilectionem iunctus erat animae, postmodum per assumptam carnem iunctus est Ecclesiae: De sacramentis 1, 8 (PL 176, 314f.). — Siehe auch: De arca Noe morali 1, 4 (PL 176, 630) und Richard von St. Viktor, Sermones centum 2 (PL 177, 903).

⁶² Besonders ist es Gregor der Große, der den Begriff der Ecclesia universalis ausgebildet hat, z. B. *Moralia praef.* 8, 17 (PL 75, 526); 3, 17, 32 (PL 75, 616) usw. Er anerkennt gewiß auch die konkrete, sichtbare Kirche (z. B. *Moral.* 19, 7, 13; PL 76, 104) und nennt die eine wie die andere Leib des Herrn (*Epistol.* 2, 47; PL 77, 587 und *Moral.* 28, 10, 23; PL 76, 462). Aber es müßte genauer untersucht werden, wie die beiden Begriffe seiner Ansicht nach miteinander in Verbindung stehen.

Alanus von Lille erklärt kurz und bündig: „Hoc corpus est Ecclesiae, quae incepit a primordio mundi et usque ad finem saeculi durabit.“⁶³ Ähnlich lautet die Beschreibung in den dem Hildebert von Lavardin beigelegten Predigten⁶⁴ und bei Petrus Lombardus⁶⁵. Andere Theologen der Frühscholastik widmen sogar der Frage eine eigene Untersuchung, warum gerade Abel als erstes Glied der Kirche anzusehen sei; so behauptet Petrus von Poitiers: „Abel tunc erat membrum Christi, qui tamen nondum erat Christus, quia ipse solus tempore illo fidelis erat“ und fügt dann noch zur Erläuterung hinzu: „Nota, quod a quibusdam non improbe dicitur Christum ante incarnationem fuisse caput Ecclesiae secundum humanam naturam, id est fundamentum, quod nihil aliud est nisi fides humanitatis vel incarnationis eius.“⁶⁶ Damit ist die Schwierigkeit, die der Stiftung Christi durch eine vorchristliche Kirche erwachsen könnte, behoben; aber wäre es berechtigt, diese Lösung ohne weiteres auf die Gesamthaltung der Frühscholastik in der vorgelegten Frage zu übertragen? Sicherlich wird das nicht überall mit reflexer Klarheit ausgesprochen, daß die Kirche vor Christus nur Vorbereitung der kommenden Wirklichkeit sein sollte und durch den Glauben an den zukünftigen Gottmenschen erst innerlich konstituiert wurde. Aber Anzeichen für eine derartige Auffassung lassen sich nicht selten im 12. Jahrhundert beobachten; so betrachtet Petrus Lombardus in Abel, dem ersten Glied der Kirche, ein Opfer zum Zeugnis für Christus⁶⁷. Andere, unbestimmtere Stellen in der frühscholastischen Literatur schließen mindestens eine Deutung in dieser Richtung nicht aus. Wenn außerdem anderswo zu wiederholten Malen die Kirche als eine sichtbare, aus deutlich festgelegten Gliedern bestehende Größe auftritt, die dann klar auf Christus und seine Erlösungstat zurückgeführt wird, so scheint es nicht unbegründet, die Erklärung des Petrus von Poitiers als die aufzufassen, nach der die Theologie des 12. Jahrhunderts von sich aus drängte. Hinzu kommt noch, daß eine solche Auffassung der Sache nach von den lateinischen Vätern, denen ja die Frühscholastik zum größten Teil ihre Erkenntnisse zumal in der Ekklesiologie verdankt, ziemlich klar schon vorgetragen worden ist⁶⁸.

⁶³ De sex alis Cherubim (PL 210, 272).

⁶⁴ A principio enim latentis Ecclesiae posita est inter malleum et incudem, et a sanguine Abel iusti usque ad finem mundi non defuit aut deerit iniquitas premens et iustitia patiens: Sermones de sanctis 73. In festo omnium sanctorum 1 (PL 171, 698).

⁶⁵ Ecclesia, qua ab initio generis humani non defuit terris, cuius primitiae fuit sanctus Abel, qui in testimonium Christi immolatus est, et ab initio dictum est: Erunt duo in carne una. Commentar. in psalm. 118, 8 (PL 191, 1121). — Texte von Stephan Langton und von Magister Martinus siehe bei Landgraf, Sünde und Trennung 225.

⁶⁶ Sententiae 4, 20, 18 (PL 211, 1216—1217). — Ähnlich schon Robert von Melun, In epist. ad Col 6 (PL 175, 582) und Anselm von Havelberg, Dialog 1, 3—4 (PL 188, 1144—1147).

⁶⁷ Siehe den Text in Anm. 65 oder Commentar. in psalm. 71, 16 (PL 191, 665) und 128, 1 (PL 1916, 1165). — Von anderen Theologen werden neue Vergleiche angestellt, so von Magister Martinus in der Jungfräulichkeit (Landgraf, Sünde und Trennung 225) und von Stephan Langton in drei Punkten zugleich: prelatio, virginitas, martyrium (Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 26 [1948] 172).

⁶⁸ Z. B. Ambrosiaster, Quaest. ex V.T. 3 (PL 35, 2219); Hieronymus, In Job

Im tiefsten Grunde hat es aber vielleicht die augustinische Idee vom mystischen Herrenleib und von seiner Verwirklichung in der konkreten Kirche verhindert, daß der frühscholastische Kirchenbegriff entweder spiritualisiert oder in zwei Teile, den einer sichtbaren und den einer unsichtbaren Kirche, auseinandergerissen wurde; es muß später noch dargetan werden, wie gerade so die Einheitlichkeit sich wahren ließ.

Eine Besonderheit kann in den frühscholastischen Texten, die über den Ursprung der Kirche sprechen, noch auffallen: Einige Male wird dieser mit dem Beginn der Schöpfung gleichgesetzt. Vielleicht soll aber damit nicht gleich mehr gesagt sein, als daß die Kirche in ihren Anfängen bis in die Urzeit oder genauer bis zu den ersten Menschen zurückreicht, wie ja auch bisweilen in demselben Zusammenhang trotzdem Abel als das erste Glied der Kirche bezeichnet wird. Andere Stellen setzen indessen die Ehe des Paradieses in ideelle Verbindung mit der Kirche; man könnte aber auch dann noch die Deutung versuchen, es handele sich dabei um ein Vorbild typologischer Art, das noch nichts ausmache über den realen Beginn der Kirche und über dessen gedankliche Unabhängigkeit von dem Verlauf der Menschheitsgeschichte. Immerhin bleibt diese Redeweise beachtenswert, und bei Rupert von Deutz und bei Bruno von Asti macht sich wahrscheinlich ein Gedankengang geltend, der die Kirche und ihren Ursprung in einer eigenen Sicht hervortreten läßt.

Rupert von Deutz bietet hierüber zwei Stellen. Die erste betont zwar zunächst nur die alles umfassende Wirklichkeit der Kirche und die „ewige“ Verbindung der Auserwählten in dem einen Leib des gottmenschlichen Erlösers⁶⁹, gibt aber auch damit eine leise Andeutung, daß die Kirche in dem ewigen Heilsplan Gottes eine besondere Rolle spielt. Die zweite Stelle spricht ebenfalls keine leicht verständliche Sprache und wiederholt in den ersten Worten nur das, was bei anderen Theologen der Frühscholastik auch schon vorliegt, die sinnbildliche Vorbedeutung der Ehe im Paradiese für die Kirche, hebt dann aber einen Unterschied zwischen Vorbild und dessen Erfüllung hervor, wodurch eine etwas klarere Andeutung über den Ursprung der Kirche in der Ewigkeit gegeben wird; die entscheidenden Worte lauten: „Das Weib ist wegen des Mannes gemacht worden und von dem Manne, die Kirche aber wegen des Sohnes, aber nicht vom Sohne; denn aus der göttlichen Wesenheit ist kein Geschöpf geschaffen worden.“⁷⁰

42 (PL 26, 846—847); Augustinus, Enarrationes in psalm. 36, 3, 4 (PL 36, 385). — Siehe auch die frühscholastischen Texte in Anm. 40—41.

⁶⁹ Caro Christi, quae ante passionem solius erat caro Verbi Dei, per passionem ita crevit, adeo dilatata est, ita mundum universum implevit, ut omnes electos, qui fuerunt ab initio mundi, vel futuri sunt usque ad ultimum electum in fine saeculi, nova conspersione huius sacramenti, in unam Ecclesiam faciat Deum et homines aeternaliter copulari: De divinis officiis 2, 11 (PL 170, 43).

⁷⁰ Denique quod fuit uni viro mulier una, et hoc futura erat uni Filio Dei, una omnium sanctorum angelorum atque electorum hominum Ecclesia. Differt tamen in facturis, sicut praepositiones grammaticae, ita et veritas intel-

Wenn dieser Text einen rechten Sinn haben soll, so will er allem Anschein nach besagen, daß die Kirche zunächst einmal ganz in der Verbindung mit dem Gottmenschen und in Unterordnung unter ihn zu sehen ist, daß ihr dann aber auch, so gesehen, eine Präexistenz zukommt, die ähnlich wie die des Gottmenschen gefaßt werden muß, nicht real-historischer Art, sondern ideell in der Rangordnung der Werte: „wegen des Sohnes“, und deshalb folgerichtig die Schöpfung auf den Sohn und auf die Kirche hingebordnet sein muß. Es ist bekannt, daß Rupert von Deutz auch sonst eine absolute Vorherbestimmung des Gottmenschen lehrt; dazu würde die Auffassung passen, der Kirche sei ein überzeitliches, von der Sünde der Menschen unabhängiges Sein in den ewigen Plänen Gottes zuzuschreiben. In der altchristlichen Literatur wird dieser Gedanke mit größerer Klarheit einige Male ausgesprochen⁷¹, möglicherweise liegt bei Rupert von Deutz eine Wiederbelebung dieser Anschauung vor. Bruno von Asti könnte in demselben Sinne verstanden werden, wenn er das Paradies, das im Anfang gepflanzt wurde, als Sinnbild der Kirche betrachtet, die vor der Grundlegung der Welt auserwählt sei⁷²; ja das wäre dann eine einfachere Form dessen, was Rupert von Deutz in seine tiefsinnigen Worte gehüllt hat. Eines darf aber dabei nicht übersehen werden, daß jedenfalls einige Theologen der Frühscholastik in der spekulativen Durchdringung der Ekklesiologie sicher über Augustinus hinausgekommen sind.

Die Verschiedenheiten in der Bestimmung des Ursprunges der Kirche, die bei den Scholastikern des 12. Jahrhunderts festgestellt werden konnten, bleiben gewiß nicht an der Oberfläche und sind keineswegs auf die Formulierungen des sprachlichen Ausdrucks zu beschränken. Aber eines dürfte aus den mitgeteilten Aussprüchen deutlich hervorgehen, daß die fröhscholastische Ekklesiologie gar nicht daran dachte, die konkrete Gestalt der Kirche, auch in ihrer sichtbaren Organisation, oder ihre positive Einsetzung durch Jesus Christus aufzulösen oder auch nur zu verflüchtigen; man wollte vielmehr das Kirchenbild durch den Hinweis auf seinen vorchristlichen und sogar überzeitlichen Ursprung in eine größere Perspektive hineinsetzen, aber seine Ausrichtung auf die Person des Gottmenschen und

ligentiae. Nam et propter virum et de viro mulier facta est, Ecclesia vero propter Filium, sed non de Filio; non, inquam, de ipsa divina substantia creatura ulla creata est. Unde Apostolus recte dixit: Propter quem omnia, et per quem omnia: De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti 1, 8 (PL 169, 20). Der Text in Anm. 41 weist schon in dieselbe Richtung.

⁷¹ Vgl. J. Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung: *WissWeish* 9 (1942) 19—32 und L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied: *ZKathTh* 70 (1948) 393—449.

⁷² *Paradisus namque voluptatis, quem a principio Deus plantaverat, sanctam Ecclesiam designat. Et bene a principio eam plantasse dicitur, quia ante mundi constitutionem eam elegit: Expositio in Genesim 2 (PL 164, 163). Siehe auch bei den Viktorinern die gleiche Idee: Hugo, De arca Noe morali 1, 4 (PL 176, 630—631); De arca Noe mystica 3 (PL 176, 685); Richard, Allegoriae 8, 1 (PL 175, 727).*

seine Erlösungstat sollte es dabei doch voll und ganz behalten. In der sprachlichen Fassung, die z. B. Hugo von St. Viktor oder auch Rupert von Deutz den Gedanken gegeben haben, ist das offensichtlich. Wenn, wie es meistens geschieht, die alttestamentliche Heilsökonomie unter dem Gesichtspunkt der Kirche gesehen wird, kann von einer Schwierigkeit gegen den einheitlichen Kirchenbegriff vollends nicht die Rede sein.

5. Die Kirche als der Leib Christi

Schon zu Eingang dieser Untersuchung wurde darauf hingewiesen, daß die Frühscholastik in den Beschreibungen der Kirche, die mehr oder weniger als Definitionsversuche gelten können, häufig die Beziehungen zum mystischen Herrenleib hervorgehoben hat. Das allein läßt vermuten, wie sehr die Ekklesiologie der damaligen Zeit von dieser Vorstellung beeindruckt und durchdrungen war. Bei einer genaueren Einsichtnahme in den Textbefund läßt sich erkennen, daß es sich bei der frühscholastischen Lehre vom Corpus Christi nicht um gelegentliche Äußerungen, sondern um eine beinahe systematisch ausgebaute Theologie handelt. Wenn überhaupt die Kirche eingehender und ausführlicher geschildert wird, fehlt selten eine Erwähnung dieses ekklesiologischen Grundprinzips, und oft tritt sogar eine weit ausholende Darstellung auf, die in den eigentlich scholastischen Schriften an die durchgebildete Form einer theologischen quaestio herankommt.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts lautet der von der frühscholastischen Literatur verwendete Ausdruck einfach „Leib Christi“ oder eine dementprechende Redeweise. Der Zusatz „mystisch“ ist noch nicht üblich und begegnet in dem hier zu behandelnden Zeitraum zuerst bei Magister Simon⁷³. Früher, in der ausgehenden Patristik oder in der sogen. Vorscholastik, war er schon gelegentlich gebraucht worden⁷⁴, aber es dauerte bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, bis die ekklesiologische Terminologie, wohl unter dem Einfluß des Petrus Comestor, sich darauf festlegte; die sprachliche Entwicklung war jedoch vor Wilhelm von Auxerre schon abgeschlossen⁷⁵. Dieser kleine Fortschritt gegenüber der älteren Periode der Theologie soll hier nicht unerwähnt bleiben; es ist ein Fortschritt in der

⁷³ Cur autem in tali specie sumatur? Dici potest, quod in sacramento duo sunt, i. e. corpus Christi verum, et quod per illud significatur, corpus eius mysticum, quod est Ecclesia. H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe de sacramentis (Spicileg. Lovaniense 17), Louvain 1937, 27. — Siehe auch Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 213—222.

⁷⁴ Vielleicht zum ersten Male, aber noch unklar, bei Theodoret, De providentia Dei 5 (PG 83, 629); sicher bei Ratramnus, De corpore et sanguine Domini 95 (PL 121, 168) und bei Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini 7 (PL 120, 1285). — Siehe darüber S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia 94.

⁷⁵ Vgl. Holböck, a. a. O., 187—189. — Z. B. deutlich bei Sicardus, Mitrale (PL 213, 141).

Klarheit der Formulierung, da der in der Zeit vorher verwandte Ausdruck „corpus spirituale“ zu Mißverständnissen hätte Anlaß geben können.

Besonders herausgestellt wird an dem Bilde des Leibes Christi für die Kirche in der fröhscholastischen Literatur die Bedeutung des Hauptes zu den Gliedern. In den Sentenzensammlungen ist die „gratia capitis“ ein Thema, das fast immer in der Christologie aufgegriffen wird; die kurze Darstellung des Petrus Lombardus dürfte die bekannteste sein, und diese hat auch großen Einfluß ausgeübt⁷⁶. Übersichtlich und einfach kann man die Ausführung in den *Sententiae divinitatis* nennen, in der die paulinische Grundlage ausnehmend klar durchscheint: „Ea namque similitudine, secundum quod homo dicitur caput ecclesiae et ipsa corpus eius, quia sicut in capite omnes sensus et a capite derivantur in cetera membra, ita in Christo homine plenitudo omnium donorum, de cuius plenitudine omnes accipiunt, ita ecclesia non potest vivere virtutibus sine Christo.“⁷⁷ Daß Petrus von Poitiers eine eigene quaestio darüber hat, ob Christus der menschlichen oder der göttlichen Natur nach das Haupt der Kirche ist, wurde schon oben kurz erwähnt⁷⁸. Im allgemeinen nehmen die fröhscholastischen Theologen die gleiche Stellung zu den Fragen ein, welche die gratia Capitis betreffen; der Einfluß des hl. Augustinus zeigt sich unter dieser Rücksicht sehr stark, und bei ihm sind ja die meisten der fraglichen Punkte schon ausgebildet⁷⁹.

Aber nicht allein die scholastischen Schriften der Frühperiode besprechen die Fragen der gratia capitis, dasselbe Interesse widmen ihnen die Predigten und Schriftkommentare. Richard von St. Viktor hebt gut das Wesentliche hervor und legt den Nachdruck auf die

⁷⁶ Ut in corpore nostro inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite, ibi enim visus est et auditus et olfactus et gustus et tactus, in ceteris autem solus tactus, ita in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo sunt omnes sensus . . . III dist. 13. — Ähnlich Petrus von Capua (Grabmann, a. a. O. 18).

⁷⁷ 4, 3 ed. cit. 102. — Physiologisch am ausführlichsten ein Paulinenkommentar aus der Porretanerschule: Quoniam caput dicitur Christus ea similitudine, quoniam sicut caput plenitudinem sensuum et ab eo partem sensuum membra accipiunt — tactus enim est ex medulla, que a cerebro descendens per spinam in singula ossa facit, ut in quibus est, tactu sentiat, et in quibus non est, hec sensu careant — ita ergo cum et Christus plenitudinem habeat gratiarum et singuli ab eo plenitudinis habeant partem, merito dicitur Christus caput nostrum: Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 236. — In ihren physiologischen Vorstellungen sind die Scholastiker durch die Vermittlung der griechischen Väter von Galenus (*Liber de partibus* 1, 16) abhängig, während die lateinischen Väter im allgemeinen mehr an die Reinigung des Blutes im Gehirn und seine Weitergabe mit dem Lebensgeist denken. Siehe darüber Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* 101—102.

⁷⁸ Siehe Anm. 51. — Andere Texte bei Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 393—407.

⁷⁹ Z. B. *Enarrationes in psalmos* 132, 7 (PL 37, 1733); *Contra Faustum* 12, 8 (PL 42, 258).

menschliche Natur des Hauptes⁸⁰. Wilhelm von St. Thierry bringt in seiner Darstellung neue Gesichtspunkte zur Geltung, indem er die Bedeutung der einzelnen Sinne, die vom Haupte aus auf den ganzen Leib, auch auf den der Kirche im Alten Testament, Einfluß haben, genau bestimmen will⁸¹. Daß Petrus Lombardus in seinen Schriftkommentaren dem Problem der Stellung Christi als des Hauptes der Kirche eine ausführlichere Behandlung hat zuteil werden lassen als in seinen Sentenzen, wurde schon eingangs berührt⁸².

Auch die Funktion der Glieder, die nach der Bedeutung des einzelnen auf den ganzen Leib verteilt sind, werden von den früh-scholastischen Theologen des öfteren betont. In einer eigenartigen Tiefe und Schönheit schildert Elmer von Canterbury, was die Verbindung mit Christus als dem Haupte des mystischen Leibes für die Glieder besagt: „Audi Apostolum Scripturae testimonium exponen-tem: Et erunt duo in carne una. Ego autem, inquit dico, in Christo et in Ecclesia. Super hoc quoque, quanta te unione copulaverit, contem-plate. Corpus Christi te Apostolus esse confirmat: Vos estis, ait, corpus Christi et membra de membris. Serva igitur corpus et membra ea dignitate, qua decet, ne si ea quolibet levitatis studio iniuriose tractaveris, quanto potiori praemio coronareris, si ea digne tractasses, tanto maiori supplicio subiciaris, si eis indigne abusus fueris. Oculi tui, oculi Christi sunt . . . Os tuum, os Christi est. . . Sic de ceteris Christi membris tuae custodiae commissis intellige.“⁸³ Wiederholt machen die Scholastiker des 12. Jahrhunderts darauf aufmerksam, daß die Unterschiedlichkeit der Glieder untereinander einen besonderen Wert für die Gesamtheit des Leibes hat, so Hugo von St. Viktor⁸⁴, Petrus Lombardus⁸⁵, der Autor der dem Hildebert von Lavardin zugeschriebenen Predigten⁸⁶, Radulphus Ardens⁸⁷ und Bernhard von Fontcaude⁸⁸. Die angeführten Gedanken haben durchweg ihre Grundlage in Augustinus und gehen zum größeren Teil auf die Schrift selber zurück.

⁸⁰ Caput enim Christi Deus est, et ipse secundum quod homo caput est Ecclesiae, et gratiam accepit non ad mensuram: Explicatio cant. cant. 33 (PL 196, 502).

⁸¹ Corpus Christi universa est Ecclesia, tam veteris quam novi testamenti. In huius corporis capite, id est prima et antiquiori et superiori parte, que est primitiva Ecclesia, quattuor sunt sensus . . . Omnes hi sensus ante Mediatoris adventum in capite erant, sed languebant inferiori corpore emortuo propter unius sensus absentiam, id est gustus: Liber de natura et dignitate amoris 10, 23 (PL 196, 502).

⁸² Siehe Anm. 20—22.

⁸³ Meditationes 1, 5 (PL 158, 713). — Über die Verfasser der dem Anselm von Canterbury zugeschriebenen Meditationes siehe: A. Wilmart RAM 8 (1927) 249—281.

⁸⁴ De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416).

⁸⁵ In epistol. ad Ephes 5 (PL 192, 215).

⁸⁶ Sermones de tempore 13 (PL 171, 407).

⁸⁷ Homiliae 66 (PL 204, 831).

⁸⁸ Liber adversus Waldensium sectam (PL 204, 831). — Auch in den Dialogi Anselms von Havelberg 1, 2 (PL 188, 1143—1144).

Für gewöhnlich wahrte die Frühscholastik auch die Grenzen, die naturgemäß der Auswertung eines derartigen Vergleiches gesetzt sind. Nur einige wenige Theologen des 12. Jahrhunderts lassen das rechte Maß vermissen; die aus den Schriften Wilhelms von Thierry zitierte Stelle könnte dafür schon als Beispiel dienen⁸⁹. Die Darstellung aber, die der Magister Hermannus gibt, wird noch weniger befriedigen⁹⁰, und das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis zeichnet sich geradezu durch seinen krassen Realismus aus: „*Ut corpus capiti inhaeret et ab eo regitur, ita Ecclesia per sacramentum corporis Christi ei coniungitur, immo unum cum eo corpus efficitur, a quo omnes iusti in suo ordine ut membra a capite gubernantur. Cuius capitis oculi sunt prophetae . . . Phlegma, quod per nares eicitur, sunt haeretici, qui iudicio discretorum de capite Christi emunguntur . . . Porro fimus, qui de ventre porcis egeritur, sunt immundi et luxuriosi altaris ministri et alii in Ecclesia facinorosi, qui ventrem matris Ecclesiae onerant, quos per mortis egestionem daemones ut porci devorant.*“⁹¹ Zur Entschuldigung mag dienen, daß ähnliche Beispiele und Bilder auch bei den Vätern nicht fehlen, ja vielleicht noch häufiger angetroffen werden⁹². Übrigens ist der Vergleich des Honorius Augustodunensis doch für den Kirchenbegriff der damaligen Zeit bezeichnend, da zwischen Sündern und Häretikern in ihrer Stellung zum Leibe Christi scharf unterschieden wird.

Verhältnismäßig oft gedenken die frühscholastischen Theologen des Heiligen Geistes und seiner Bedeutung für den mystischen Leib des Herrn; er wird die Seele der Kirche genannt, in offensichtlicher Anlehnung an die bekannten Augustinustexte⁹³. Im Verlaufe dieser Arbeit sind schon einige hierhergehörende Stellen aus den Schriften der Frühscholastik zur Sprache gekommen⁹⁴. Bei Hugo von St. Viktor ist die Ausdrucksweise so, daß die Beseelung des Heiligen Geistes auf den Leib Christi und dessen Glieder eingeschränkt wird und demnach anscheinend Rechtfertigung und Gnadenleben außerhalb der Kirche keine Anerkennung finden⁹⁵; zugleich würden aber auch die Sünder,

⁸⁹ Siehe Anm. 81.

⁹⁰ *Epitome theologiae christianae* PL 178, 1741.

⁹¹ *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* 1, 27 (PL 172, 1128—1129).

⁹² Von Augustinus: *Enarrationes in psalm. 43, 25* (PL 36, 492); *In epistol. Joannis* 3, 4 (PL 35, 1999); *Sermones* 5, 1 (PL 38, 53).

⁹³ Vgl. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici I und II* (Textus et documenta, series theologica 1 und 7), Rom 1932.

⁹⁴ Siehe besonders Anm. 22 und 24. — Außerdem: Anselm von Havelberg, *Dialogi* 1, 2 (PL 188, 1144).

⁹⁵ *Si ergo corpus unum est et spiritus unus, qui in corpore ipso non est, a Spiritu vivificari non potest, sicut scriptum est: Qui non habet Spiritum Christi, hic non est eius. Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi. In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum. Per fidem membra efficitur, per dilectionem vivificamur: De sacramentis* 1, 2, 2 (PL 176, 416). — Zu beachten ist aber, daß Hugo auch dem Sünder noch einen Anteil am Geiste des Herrn zuschreibt: *Si itaque spiritus Domini non recessit a David, quia cum eo erat, ut abeuntem reduceret et poenitentem iustificaret, et forte cum eo erat, sed in eo non erat. Non enim tunc iustus erat David, quando in tam gravi peccato prostratus*

die doch als eigentliche Glieder des Leibes irgendeinen Anteil an der Seele haben müßten, an dieser Stelle davon ausgeschlossen. Das erste kann man aus der schroffen Beurteilung der Heilsnotwendigkeit der Kirche in der Frühzeit der Theologie einigermaßen verstehen, während das zweite, die Unterschätzung der Sünder und ihrer Teilnahme am Leben des Leibes der Kirche, sicher nicht die allgemeine Auffassung der damaligen Zeit bildet. Wie Hugo von St. Viktor selber, so bringt auch Petrus von Poitiers einmal ähnlich eine Unterscheidung, die in dieser Frage Beachtung verdient: „Non omnis habet Spiritum Sanctum, in quo est Spiritus Sanctus. Alioquin irracionales creaturae eum habent, sed illi soli habent, in quibus est per inhabitantem gratiam“⁹⁶. Der Text ist recht knapp gehalten, und der Zusammenhang der Stelle trägt nichts zur Erklärung bei. Der Sinn scheint aber der zu sein, daß ein „habere Spiritum Sanctum“ eingeschränkt wird auf die begnadeten Menschen, also auf die Einwohnung des Heiligen Geistes nach der neueren Terminologie, und daß seine Gegenwart („in quo est Spiritus Sanctus“) einen weiteren Umfang erhält. Wenn nun auch für das letztere nur die unvernünftigen Geschöpfe als Beispiel angeführt werden, so liegt es doch nahe, ebenfalls den Sündern eine derartige Gegenwart des Heiligen Geistes zuzuschreiben, und es ist vielleicht nicht abwegig, diese Gegenwart von der allgemeinen Gegenwart Gottes in der unbeseelten Natur besonders abzuheben und dahin zu bestimmen, daß er ihnen durch Glaube und Hoffnung sich wirksam zeigt. Abgesehen von dem schon beigebrachten Text aus Hugo von St. Viktor, spricht auch die Verwendung des Bildes von der Taube dafür: Wie es einige Male in der frühscholastischen Literatur bezeugt ist, stellt sie mit den grünen Ölzweigen, die sie außerhalb der Arche findet und dann zur Arche bringt, den Heiligen Geist dar, der seine Tätigkeit über die Grenzen der Kirche hinaus ausdehnt⁹⁷. Selbstverständlich können jedoch diese schwierigen Fragen von der Frühscholastik noch nicht restlos beantwortet sein.

Daß es ein Hauptanliegen der Theologie des 12. Jahrhunderts war, die Beziehungen zwischen Kirche und Eucharistie herauszustellen, ist schon früher erwähnt worden. Die Sakramentenlehre überhaupt bildet den Teil der Ekklesiologie, der damals am reichsten ausgebildet wurde. Die Einheit in der kirchlichen Gemeinschaft oder die Ver-

erat . . . Propter hoc igitur Spiritus Dei, etsi cum David tunc erat, ut peccando non periret, nullatenus tamen sic erat, ut damnabiliter non peccaret: De sacramentis 2, 13, 12 (PL 176, 546).

⁹⁶ Sententiae 1, 31 (PL 240, 917). — Siehe auch die zuletzt in Anm. 95 ausgeführte Stelle aus Hugo von St. Viktor.

⁹⁷ Sententiae Anselmi, ed. Bliemetzrieder, 84. — Petrus Lombardus, In psalm. 21, 19 (PL 191, 235). — Petrus Comestor bei Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 26 (1948) 403 f.

bindung mit dem mystischen Leib des Herrn gilt allgemein in der Frühscholastik als die Gnadenwirkung („res tantum“) der Eucharistie; so denken u. a. Hugo von St. Viktor⁹⁸, die Summa sententiarum⁹⁹ und Petrus Lombardus¹⁰⁰. Auch das Meßopfer und insbesondere die Teilnahme der Gläubigen an diesem Opfer werden aus der Idee des Corpus Christi abgeleitet, wie es Odo von Cambrai, Stephan von Autun und Alger von Lüttich bezeugen¹⁰¹. Die Sündenvergebung im Sakrament der Buße erfährt bei Isaak von Stella die gleiche Erklärung¹⁰², und Ivo von Chartres und Magister Bandinus haben ähnliche Gedanken ausgesprochen¹⁰³. Bei Hugo von St. Viktor¹⁰⁴ und bei Petrus Lombardus¹⁰⁵ sind ganz allgemein die Sakramente in Verbindung mit der Idee des fortlebenden Christus gebracht. Das alles zeigt deutlich, wie die Sakramentenlehre als ein Ausschnitt der Ekklesiologie empfunden wurde, darin liegen aber zusammen mit anderen Andeutungen auch ziemlich klare Merkmale dafür, daß die Frühscholastik sich der überragenden Bedeutung des Geheimnisses des mystischen Herrenleibes für den synthetischen Aufbau der Dogmatik als einer einheitlichen Wissenschaft bewußt war.

Auf der anderen Seite lassen sich einige Momente anführen, die von der Frühscholastik in die Behandlung der Lehre vom Corpus Christi mysticum noch wenig oder gar nicht einbezogen worden sind und doch in einer einigermaßen vollständigen Systematik nicht entbehrt werden können. Vor allem ist so die Weise der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte und unter sich kaum Gegenstand der Erörterung. Höchstens wäre es möglich, aus der konkreten, lebensvollen Sprache den Schluß zu ziehen, daß man die Verbindung nicht als eine bloß moralische aufgefaßt habe. Isaak von Stella¹⁰⁶ erklärt einmal, Christus, der Bräutigam der Kirche, sei

⁹⁸ De sacramentis 2, 8, 7 (PL 176, 466). ⁹⁹ 6, 3 (PL 176, 140).

¹⁰⁰ In 1 Cor (PL 191, 1642).

¹⁰¹ Odo von Cambrai: Accipiuntur omnes utique fideles, qui in unitate totius corporis et sibi adhaerent invicem et summo capiti, ut quidquid boni fiat in toto corpore, ab eo nullo modo sit alienus: Expositio in canonem missae dist. 2 (PL 160, 1057). — Stephan von Autun: Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae, i. e. cleri et populi, et non assistentis familiae, sed totius Ecclesiae. De sacramento altaris 13 (PL 172, 1290). — Ähnlich Alger von Lüttich, De sacramento Corporis et Sanguinis Domini 1, 16 (PL 180, 789).

¹⁰² Sermones 11 (PL 194, 1728) und 42 (PL 194, 1832). — Vgl. Mersch, a. a. O. II 142—146.

¹⁰³ Ivo von Chartres, Epistolae 228 (PL 162, 231). — Magister Bandinus, Sententiae (PL 192, 1101).

¹⁰⁴ De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416—417).

¹⁰⁵ Sententiae IV dist. 24. — Einige Male werden auch andere Glaubenswahrheiten auf die Lehre vom Corpus Christi zurückgeführt, so die fürbittende Kraft des Gebetes für die Armen Seelen im Fegefeuer (Petrus Venerabilis, Adversus Petrobrusianos; PL 189, 819—850) oder die stellvertretende Sühne Christi als des Hauptes der Menschheit (Petrus Lombardus, Collect. in epistol. Divi Pauli, In epistol. ad Col 1 [PL 192, 266], und Petrus von Poitiers, Sententiae 4, 14 [PL 211, 1196]).

¹⁰⁶ Sermones 11 (PL 194, 1728).

zwar eins mit dem Vater, aber einer mit der Braut, womit die Einheit als die einer mystischen Person charakterisiert wird. In dieselbe Richtung weist die Beobachtung, daß in der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts andere Vergleiche, wie der des Gottesvolkes oder des Gottesstaates, weit hinter dem Bild des Leibes zurückbleiben, das nach dem Vorgang der Patristik, vor allem eines hl. Augustinus, schlechthin bevorzugt wird¹⁰⁷.

Endlich müßte noch die Frage beantwortet werden, ob die Frühscholastik im allgemeinen die Kirche in ihrer sichtbaren Organisation und den mystischen Leib des Herrn als verschiedene oder als ein und dieselbe Größe betrachtet hat. Die Regel ist entschieden das letztere, und die wenigen dem entgegenstehenden Texte, auch gegen Ausgang des 12. Jahrhunderts, sind als Ausnahmen zu erklären. Denn Kirche und Herrenleib werden allenthalben nicht nur in Parallele miteinander gesetzt, sondern geradezu identifiziert; kirchliche Gliedschaft und Gliedschaft am Leibe Christi besagen das gleiche; die Notwendigkeit, der Kirche anzugehören, findet in der Notwendigkeit der Verbindung der Glieder mit dem Haupte Begründung und Veranschaulichung usw. Wenn Augustinus, dem die Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts so tief verpflichtet ist, in der soeben aufgeworfenen Frage nicht anders gedacht hat, wie es sich beweisen läßt¹⁰⁸, so wird man die Haltung der Frühscholastik begreiflich finden. Übrigens soll später noch einmal auf die Schwierigkeiten eingegangen werden.

*

Ein abschließendes Urteil über die Ekklesiologie der Frühscholastik wird erst dann möglich sein, wenn die wichtigen Probleme der Gliedschaft und der Heilsnotwendigkeit der Kirche und ihre Bedeutung als Rechtseinrichtung in die Darstellung einbezogen werden. Weil aber dies einen zu großen Raum beansprucht, soll eine zweite Arbeit sich damit ausführlich beschäftigen, nach der dann auch eine Zusammenfassung der Ergebnisse und eine kritische Würdigung der gesamten Ekklesiologie der Frühscholastik erfolgen kann.

¹⁰⁷ Z. B. Wolbero: *Civitas Dei est congregatio fidelium, quae ab Abel iusto usque ad ultimum tendit electum. . . . Ista vero civitas, quae praesens Ecclesia accipitur, permixta est bonis et malis, sed ipse (ipsa?) et certitudine futurae discussionis secernitur, ut ideo duae civitates in hac una dicantur. Commentar. in Cant. cant. Salomonis 1, 9 (PL 195, 1062).* — Offenbar liegt die augustini-sche Idee vom Gottesstaat den Ausführungen zugrunde. Daß aber kein Gegensatz zu der Vorstellung vom mystischen Herrenleib damit gegeben ist, zeigt folgender Text desselben Autors, in dem beide Gedanken parallel gesetzt sind: *In ea (Ecclesia) requiescit (Christus) per salutiferam mandatorum suorum observantiam et vivificatricem sacramentorum suorum concorporationem, quam ei exhibet sub specie sacramentalium rerum. . . ., ut fiat quasi una res publica huius magnifici imperatoris, una videlicet Ecclesia. . . . Sicut corpus sine capite non vivit nec aliquid potest, et sicut caput non est vitalis (vitale?) sine corpore, sic et Christus nulli confert vitam sine unitate corporis Ecclesiae. Ibid. 3, 7 (PL 195, 1134).*

¹⁰⁸ Vgl. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* 158—160.